



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

118 | 2011
2009-2010

Religions du monde iranien ancien

Frantz Grenet



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/939>
ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2011
Pagination : 75-82
ISBN : 978-2-909036-38-0
ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Frantz Grenet, « Religions du monde iranien ancien », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 118 | 2011, mis en ligne le 05 septembre 2011, consulté le 14 novembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/939>

Tous droits réservés : EPHE

Religions du monde iranien ancien

I. Extraits du *Dādestān ī dēnīg*

Ce traité (« Jugement sur la religion ») rédigé sous forme de questions-réponses présente une importance fondamentale car il émane de la plus haute autorité de la communauté zoroastrienne d'Iran : Manuščihr fils de Juwānjam, titulaire de l'office héréditaire de *hudēnān pēšōbāy*, intermédiaire direct entre le calife et les communautés zoroastriennes (plus particulièrement celles du Fārs-Kermān), à une époque, la fin du IX^e s., où le sort de celles-ci commence véritablement à basculer. Bien que la difficulté des temps ne soit énoncée qu'en termes les moins compromettants possible (l'islam est désigné par une périphrase : *ak Dēn* « la mauvaise religion »), l'introduction mentionne une pression fiscale soudaine (« la demande du Trésor royal était pour une somme de trois ans en un an »), et aussi des problèmes de discipline doctrinale dans le milieu des *hāwišt*, les étudiants en religion. L'arrière-plan historique est le règne du calife al-Mutawakkil (847-861), au cours duquel le *modus vivendi* institué auparavant avec la communauté zoroastrienne a commencé à subir de sérieuses atteintes qui ont érodé les rangs, à commencer par le sommet puisque Zardušt, l'un des prédécesseurs de Manuščihr, a alors apostasié. Par ailleurs les textes et passages apocalyptiques pehlevis contiennent des allusions (peu vérifiées jusqu'à présent dans les sources arabes) au zèle dévastateur des dynasties de gouverneurs de l'Iran méridional, les Tahirides (c. 846-869) puis les Saffarides (c. 869-911). Une indication dans l'*Épître* III du même Manuščihr témoigne de son activité en 881, seule date qui permette de situer sa carrière.

L'objet du traité est de répondre de la manière la plus complète possible à des questions posées par écrit par des notables de la communauté, sans doute des prêtres, relativement à la manière dont ils devaient réagir au désarroi du public laïc sur des points de doctrine appliqués aux situations concrètes de la vie. Contrairement aux autres traités, il se fonde moins sur la Dēn (le corpus de la religion avestique formé par la traduction pehlevie de l'Avesta et son commentaire) que sur les avis des *dastwar* (autorités en loi religieuse) du passé et du présent, en tâchant de trancher entre les opinions divergentes. Son style est lourd et difficile, contrairement à celui de son frère Zādspram à qui l'on doit des exposés plus libres et personnels notamment sur l'eschatologie (et qu'il accusait d'ailleurs de déviations doctrinales), mais il obéit à une rhétorique

en général bien contrôlée. Il affectionne les successions de trois propositions commandées chacune par un nom d'agent, avec un effet d'amplification dans la dernière, et fabrique aussi nombre de composés à trois termes (ses néologismes ont été écartés par D. N. MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, 2^e éd., Londres 1990). Les opinions qu'il émet sont en grande cohérence logique avec les fondements doctrinaux allégués, ce qui est loin d'être toujours le cas dans la littérature plus tardive des *Rivāyat*.

Le manuscrit le plus ancien (K.35, iranien) date d'une époque déjà tardive (1572), où les scribes peinaient à comprendre ce qu'ils recopiaient. Du point de vue de l'édition, la situation n'est pas non plus très satisfaisante. La seule traduction complète, remarquable à son époque mais à manier avec précaution aujourd'hui, est celle de E. W. West, *Pahlavi Texts II*, Oxford 1882. Les chapitres (« questions ») 1-40 ont été édités par T. D. Anklesaria, Bombay, s. d. (début du xx^e s.), les chapitres 41-94 par P. K. Anklesaria¹. Une transcription-traduction basée sur l'édition de T. D. Anklesaria est due à M. Jaafari-Dehaghi, *Dādestān ī dēnīg*, Part I, Paris 1998 (*Studia Iranica*, Cahier 20). Ce travail est le seul qui se conforme aux exigences de la philologie moderne, mais il peut être amélioré sur plusieurs points : l'éditeur introduit parfois des amendements peu convaincants, le parti de littéralité est parfois excessif, la traduction des termes techniques présente un certain manque de cohérence.

On a repris cette année les chapitres 1-2 et 12-17, afin d'évaluer la fiabilité des lectures antérieures et de mettre au point une méthode de traduction dont on peut espérer qu'elle débouchera sur une nouvelle édition commentée. Nous nous bornons ici à reprendre plusieurs paragraphes des chapitres XII-17 qui traitent de l'eschatologie individuelle et du traitement du cadavre.

Chap. 12 : (4) Celui qui suit la Loi juste (et) chez qui les bonnes actions l'emportent, si par lui un péché est advenu, il subit une punition temporaire, (puis) à cause de ses bonnes actions il deviendra bienheureux pour l'éternité. (5) Celui qui suit la Loi mauvaise (et) chez qui les péchés l'emportent, (s'il) a fait une bonne action, il parvient à une tranquillité temporaire, (puis) à cause des péchés advenus par lui il subira sa punition jusqu'à la Résurrection. Chap. 13 : (4) Le châtement sur l'âme des pécheurs survient, équitablement réparti, pour les péchés mēnōgiens (*i.e. relevant du monde spirituel*) qu'ils ont commis ; pour les actions mauvaises commises et pratiquées, le châtement survient aux âmes des mauvais pécheurs, en premier lieu sur terre, ensuite en enfer, et enfin dans le test (*passāxt*) du Corps Futur. (5) Quand le châtement survient lors du passage de la Troisième Aube, l'âme des justes parvient au paradis, la meilleure existence, celle des méchants en enfer, la pire existence. (6) Quand ils auront passé par le châtement du *frašgird*, ils arriveront, purifiés de tout péché par le test, dans le cours de l'éternité, le cours du bien, le cours excellent de la meilleure existence, exempté d'adversité.

Commentaire : le pécheur occasionnel qui est zoroastrien reçoit la punition de sa faute immédiatement après le jugement individuel, puis va au paradis, et finalement poursuivra sa condition bienheureuse après le *frašgird* (« renouvellement », Jugement Dernier) pour l'éternité, tandis que le non-zoroastrien auteur de

1. Thèse inédite (1958) consultable à l'Ancient India and Iran Trust (Cambridge).

bonnes actions occasionnelles reçoit au début un répit temporaire, puis subit son châtement en enfer jusqu'au *frašgird*, après quoi lui aussi sera sauvé comme l'ensemble des hommes. C'est apparemment le seul texte où est envisagé un possible basculement temporaire de l'âme de l'enfer au paradis, ou inversement, dans la période qui s'étend entre Troisième Aube au *frašgird*, plutôt qu'un lieu intermédiaire (*hammistagān*) que les autres textes destinent à ceux dont le bilan n'est pas net².

Chap. 15 : (1) Quand les chiens et les oiseaux déchirent (le cadavre), l'âme le sait-elle, lui survient-il un trouble, ou bien que se passe-t-il ? (2) Réponse : le corps des hommes ressent la douleur provoquée par l'amputation et le déchirement dans la mesure où l'âme cohabite avec le corps ; (mais quand) l'âme qui connaît l'agréable du désagréable s'en va du corps avec l'âme vitale, la perception qui fait sentir et les autres instruments de la vie, (alors) le corps inactif, immobile, insensible ne ressent ni ne perçoit aucune douleur, même à la fin ; l'âme, avec la vie, est hors du corps, et le déchirement de celui-ci ne lui est pas conjoint, mais c'est par le sens *mēnōg*ien qu'elle voit et connaît. (3) Les méchants, quand ils voient que leur corps merveilleusement agencé qui était leur vêtement est détruit, et à cause de la longue habitude qu'ils en avaient, et considérant ceci : « pourquoi, dans l'existence corporelle et le cours *gētīg*ien des choses, n'ai-je pas racheté (mes) fautes ni accumulé les actions droites ? », et aussi considérant ceci : « j'aurais pu faire davantage, c'est à dire, avec ce corps, racheter mes fautes et sauver mon âme ; à présent je suis séparé de chacun, des plaisirs du monde, du grand espoir envers le *mēnōg*, je me trouve dans le dur compte et la pénible crainte » ; alors ils ont de nouveau le désir de l'état corporel. (4) Et son déchirement est aussi pénible pour ce corps que si l'arsenal le plus éloigné et caché, et le sous-vêtement, avec les armes et l'armure, étaient anéantis et détruits sans limite.

Commentaire : la douleur que ressentent les damnés au moment du décharnement de leur corps est de nature morale. *Pahl. Riv.* 24.1, *Pers. Riv.* 165, *Saddar Bundahišn* 24, énoncent une doctrine différente et théologiquement moins logique : seuls les justes ne sentent pas la douleur du déchirement du corps, les damnés la ressentent. La métaphore du § 4, non remarquée jusqu'à présent, renvoie à l'armure et à son sous-vêtement de lin grossier dont il existe des exemplaires archéologiques.

Chap. 16 : (1) Quel est le motif pour donner la charogne aux oiseaux ? (2) Réponse : c'est que l'agencement du corps des trépassés a ceci d'extraordinaire qu'il rassemble deux adversaires. L'un est la longue préservation, l'autre l'altération rapide, et de cette manière : aux dieux la préservation, aux démons l'altération. (3) Après que l'âme a été enlevée, tant que le corps est en bon état sur place, les démons stupéfaits craignent le corps, comme une brebis en sueur à cause des loups, quand elle s'enfuit par crainte du loup.

2. Pour la distinction entre les trois temps de la rétribution : *mēnōg* (vie terrestre), *sēdōš* (« Troisième Aube » où a lieu le jugement de l'âme individuelle), *tan ī pasēn* (« corps futur » conféré après l'ordalie finale du *frašgird*), voir en particulier M. TİMUŞ, « Le corps eschatologique (*tan ī pasēn*) d'après la théologie zoroastrienne », *Studia Asiatica* 4 (2003), p. 779-808.

Commentaire : la doctrine ici énoncée (tant que le corps n'a pas commencé à s'altérer, son *mēnōg* reste auprès de lui et tient en respect la Druz Nasā, démon des cadavres) paraît s'opposer à certaines pratiques attestées à diverses époques et indiquant qu'on devançait le trépas pour prendre les précautions contre la contagion : Strabon (XI.11.3) sur Bactres au moment de l'arrivée d'Alexandre (les vieillards sont jetés encore vivants aux chiens); Agathias (II.23.4-5) sur l'armée sassanide (les soldats gravement malades sont abandonnés seuls aux attaques des carnassiers). Mary Boyce, témoignage personnel : dans la région de Yazd, dans les années soixante, certaines familles zoroastriennes retiraient leurs mourants de l'hôpital et les déposaient chez eux sur une dalle de pierre pour y rendre le dernier souffle.

(12) Car pour tenir à l'écart les pécheurs, le moyen le plus direct est que, loin du péché pour l'homme, la chair soit séparée des os, grattée et digérée. (13) En effet par la séparation de la chair en vue de la digestion, on passe de la *nasā* à la permanence, et les os passent à l'appropriation (?), la forme corporelle à la (ré-)fection. Et il n'est pas licite que cette chair soit mangée par les hommes, car la saleté et la contagion les plus graves y sont mêlées, les pécheurs pêchent pleinement par cela (...). [*Les animaux domestiques*] ont été créés et donnés [*lacune où devait se trouver « pour l'homme »*], il ne convient pas de (la leur) donner car la pollution et la contagion des purs animaux sacrificiels (*gōspandān*), et la retransmission à l'homme, sont gravement impropres. Brûler (le corps) dans les feux lumineux n'est pas licite, car il en découle un tourment pour la pleine pureté du feu : en effet, (le corps) ne pouvant pas aller de lui-même brûler, c'est celui qui le fait brûler qui est pour cela brûlé du péché le plus grave. Mais laisser (le corps) être dévoré par la vermine n'est pas licite (non plus), car le *mēnōg* du corps, quand il contemple la corruption des beaux corps par la vermine, est détruit, rendu inactif, il éprouve la détresse. En conséquence, le moyen le plus approprié, c'est quand, ainsi qu'il est prescrit dans la Dēn, le corps qui contient la charogne est déposé sur une montagne lumineuse, un terrain en hauteur. Pour qu'il ne soit pas porté vers l'eau, les plantes ou les demeures des hommes, la coutume est de l'attacher de façon à ce que les chiens dévoreurs de cadavres et les oiseaux dévoreurs de cadavres, qui ne sont pas domestiqués par l'homme ni ne sont ses hôtes par la nourriture, et que les hommes n'amènent pas non plus pour manger les cadavres, aillent d'eux-mêmes en courant ou en volant pour manger cette chair. (Le corps) est digéré par le feu animé qui est dans le corps vivant des créatures d'Ohrmazd; de corps de chair et de charogne (qu'il était), il se change en corps de terre et en permanence, il est mélangé dans la terre et arrangé.

Commentaire : les « pécheurs » (*wināhgārān*) du § 12 doivent être les cannibales qui sont mentionnés en premier dans la liste du paragraphe suivant. On peut penser aussi aux *jādūg* (sorciers ou plus précisément nécromanciens ?) qui selon *Vd. pehl.* VII.59 doivent être tenus à l'écart des *dakhmas* (structures érigées pour le décharnement). Successivement sont envisagés les moyens illicites de disposer du corps, par ordre décroissant de gravité : cannibalisme, crémation, abandon à la vermine (c'est à dire l'inhumation ?); seul manque l'abandon dans l'eau (mentionné dans *Vd.* VII.25). Les *gōspandān* (que nous traduisons « animaux sacrificiels ») peuvent transmettre à l'homme l'infection des charognes qu'ils ont ingérées, car étant sacrifiés ils sont consommés, contrairement au chien ou

au vautour. Les chiens voués à dévorer les corps ne sont pas vraiment des chiens domestiques, car on ne leur donne pas d'autre nourriture, cf. Strabon XI.11.2, à propos des pratiques à Bactres (« des chiens élevés spécialement pour cela, qu'on appelait « fossoyeurs » (*entaphiastas*) dans la langue du pays »).

Chap. 17 : (3) Quand la chair a été mangée, il est dit par les plus hautes autorités qu'on doit selon la Loi porter les os dans un ossuaire (*astōdān*) qui soit isolé de la terre en hauteur, et que par dessus il y ait un toit afin qu'en aucune manière la pluie ne tombe sur la charogne, et que l'eau ne stagne pas par dessus et ne lui communique pas d'humidité par dessus, et que le chien et le renard n'arrivent pas jusqu'à elle, et afin que la lumière lui parvienne un trou doit y être pratiqué. (4) L'ossuaire est taillé dans une seule pierre et son couvercle est découpé et arrangé à partir d'une seule pierre pourvue d'un trou, et tout autour on remplit de pierres et de plâtre.

Commentaire : c'est la seule description précise de l'ossuaire qu'on trouve dans les livres pehlevi. Elle développe Vd. VI.50-51, plus difficile à interpréter de manière concrète, mais qui à côté de la pierre mentionne le plâtre. En Iran les *astōdan* connus sont évidés dans la pierre de la montagne (les seuls cas connus d'ossuaires mobiles en pierre sont à Bushir). Les publications ne signalent pas d'ouvertures³. En Asie centrale les points de comparaison sont plus importants⁴. On a de rares exemples d'ossuaires en pierre, tous en Chorasmie (IV^e-VIII^e s.), toujours taillés dans une seule pierre, avec en plus un couvercle. Il en existe de plus nombreux en plâtre, là aussi uniquement en Chorasmie, mais partout en Asie centrale la grande majorité est en terre cuite. Assez souvent se rencontrent des ouvertures non fonctionnelles, certainement destinées à la fonction symbolique énoncée dans notre texte (ce qui est sous-entendu, c'est que les défunts surgiront dans la lumière de l'aube du *frašgird*). Presque tous les ossuaires connus ont un toit en quadruple pente, ou arrondi, est-ce pour éviter que l'eau ne stagne dessus ?

II. Textes sogdiens et imagerie sogdienne (suite)⁵

La question du culte de Nana a donné lieu à une présentation par Mme Raffaella Frascarelli de ses recherches de thèse sur le passé mésopotamien de la déesse.

Sur le culte de Nana en Sogdiane, on a concentré la présentation sur un examen détaillé du livre récent de V. G. Shkoda, *Pendzhikentskie khramy i problemy religii Sogda (V-VIII vv.)* [*Les temples de Pendjikent et les problèmes de la religion du Soghd (V^e-VIII^e s.)*], Saint-Pétersbourg 2009. Les deux temples accolés de Pendjikent, dont la durée d'existence couvre environ trois siècles (depuis la fondation de la ville dans la première moitié du V^e s. jusqu'à sa prise par les Arabes en 722), sont certainement les mieux fouillés, les mieux compris

3. D. HUFF, « Zum Problem Zoroastrische Grabanlagen in Fars, I : Gräber », *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 21 (1988), p. 145-176, pl. 44-56 ; R. BOUCHARLAT, « Pratiques funéraires à l'époque sassanide dans le sud de l'Iran », dans P. BERNARD et F. GRENET (éd.), *Histoire et cultes de l'Asie centrale préislamique*, Paris 1991, p. 71-78.

4. F. GRENET, *Les pratiques funéraires dans l'Asie centrale sédentaire de la conquête grecque à l'islamisation*, Paris 1984.

5. Séminaire commun avec Étienne de la Vaissière, EPHE-SHP (voir l'*Annuaire* de la section des sciences historiques et philologiques pour sa contribution).

et, maintenant grâce à ce livre, les mieux publiés de l'ensemble du domaine iranien. Dès leur fondation simultanée ils occupent un cinquième de l'espace urbain intra muros et ils présentent un schéma architectural remontant à la Bactriane hellénistique, qu'ils conserveront jusqu'à la fin (édifice principal juché sur une plateforme, avec portique, salle tétrastyle, cella et corridor tout autour de l'ensemble ; deux cours avancées, niches et banquettes à statues de culte). Une partie du matériel votif (sculptures de plâtre, médaillons d'argent) suggère que certains éléments de la communauté fondatrice auraient pu immigrer de Bactriane, à une époque où celle-ci était davantage que la Sogdiane affectée par les invasions nomades.

Six phases architecturales successives ont été distinguées, pendant lesquels les deux temples évoluent parallèlement. Les seuls changements véritablement significatifs sont :

- à la deuxième phase (deuxième moitié du v^e s.), l'adjonction sur le côté de l'édifice principal du Temple I d'un ensemble de pièces vouées au culte du Feu : arbre sacré pour la préparation des barsoms (?), salle de prières avec jarre pour les ablutions, *ātešgāh* tétrastyle de type sassanide communiquant directement par un escalier latéral à la cella du temple, ce qui indique une complémentarité des rituels (selon les fouilleurs, l'apport de brandons à la statue de culte). Mais cet ensemble de pièces est remblayé à la fin de la phase suivante, après quoi toute trace d'un culte spécifique au Feu disparaît dans les temples de Pendjikent⁶ ;
- à la troisième phase (fin v^e-début vi^e s.), l'ajout dans chacun des temples d'un sanctuaire latéral reproduisant en réduction le sanctuaire principal ;
- à la sixième phase (c. 690-722), la création aux dépens de l'aile de façade du Temple II d'une chapelle shivaïte ne communiquant qu'avec la rue.

Si le caractère très majoritairement iconique du culte est établi principalement par l'architecture, l'identité des divinités adorées l'est par l'iconographie, particulièrement riche : sculptures de terre crue, peintures murales de grande ampleur où sont figurés les dédicants qui, curieusement, ne sont jamais des rois alors que Pendjikent avait son propre roi depuis au moins les années 660 ; les principales images de culte, en métal, ont été pillées, mais une grande oreille en bronze qui devait provenir d'un trône zoomorphe témoigne de leur existence. On distingue nettement une différence de répertoire entre les deux temples, et sur ce point il nous a paru qu'on pouvait tirer des conclusions plus tranchées que ne le fait V. Shkoda. La quasi totalité des images livrées par le Temple II figurent la déesse Nana sur son lion, présidant parfois à des scènes guerrières ; les seules exceptions sont, dans le sanctuaire annexe, deux images successives d'une déesse au dragon aquatique qui pourrait être Anāhitā (elle-même composante de Nana), et ailleurs dans le temple une image des Fravashis et d'autres de Vaiśravaṇa,

6. V. Shkoda ne reprend pas à son compte l'hypothèse de B. Marshak, archéologiquement peu fondée, quant au transfert des fonctions de l'*ātešgāh* plus à l'ouest, dans une pièce qui ne communiquait plus avec le temple (B. I. MARSHAK, V. I. RASPOPOVA, *Otchët o raskopkakh gorodishcha drevnego Pendzhikenta v 2003 g.*, Saint-Petersbourg 2004, p. 45-46).

partenaire de Nana dans des scènes relatives aux séjours de l'au-delà. La salle tétrastyle du sanctuaire principale figure Nana, associée à Déméter (qui a donné son nom à l'un des mois du calendrier bactrien et sogdien) dans une scène de lamentations⁷. Au contraire, au Temple I, le seul qui a temporairement abrité un sanctuaire du Feu de type sassanide, Nana n'est pas représentée (à une possible exception près) et toutes les images identifiables renvoient au répertoire des Yashts, des fêtes du calendrier zoroastrien et du culte du Feu : Mithra, Druwāsp, la défaite de Dahāg, les fêtes des Frawardīgān et de l'Ābrēz, un autel du Feu. On est amené à supposer que les deux temples de Pendjikent servaient respectivement deux communautés religieuses d'orientation assez différente, l'une centrée sur le culte d'une Nana encore très mésopotamienne et peut-être transmise par la Bactriane kouchane, l'autre davantage affiliée au zoroastrisme canonique. Une source chinoise plus tardive distingue entre les « adeptes du Feu et du Ciel » (désignation habituelle du zoroastrisme) et les « adeptes de la divinité pleurée »⁸, ce qui pourrait être pertinent pour interpréter la différence entre les deux temples et Pendjikent.

Lors de la conquête arabe de 722 seul le Temple I fut brûlé⁹. Au Temple II on a des indices quant à une poursuite du culte dans une chapelle annexe. La cour du Temple I fut plus tard réutilisée pour célébrer le rituel de purification du « *barešnum* des neuf nuits », ce dont témoignent neuf fosses alignées à cet effet (dans le rituel actuel elles sont emplacements par des pierres).

Bien que le mobilier des temples ait été pillé après la conquête, il a livré des épaves d'ex-votos (bijoux, tessons portant des noms et qui devaient servir d'étiquettes, « cahier » de feuilles d'or destinés à la préparation de plaquettes votives, cf. à l'époque achéménide les offrandes du Trésor de l'Oxus et de celui de Mir Zakah en Afghanistan). Les enceintes abritaient diverses activités artisanales (fours à pain destinés à la préparation des *drōn*, pains rituels, ou tout simplement à la nourriture des visiteurs ; fonderies de bronze où l'on devait fabriquer du mobilier de culte). Un tesson portant un alphabet sogdien avec des corrections témoigne d'une activité d'enseignement.

Les trouvailles faites à Pendjikent peuvent dans une certaine mesure se compléter par celles, plus riches, faites au temple de Dzhar tepa situé entre cette ville et Samarkand, temple contemporain et dont la cella a livré une image

7. Voir en dernier lieu F. GRENET, « Démons iraniens et divinité grecques dans le manichéisme. À propos de quelques passages de textes sogdiens de Turfan », dans M.-A. AMIR-MOEZZI, J.-D. DUBOIS, C. JULLIEN, F. JULLIEN (éd.), *Pensée grecque et sagesse orientale. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout 2009, p. 283-292.

8. Ms. BL Stein 6551. La « divinité pleurée » (une alternative dont nous sommes redevables à notre auditeur M. Yin Lei) serait Tammuz, certainement présent dans le rituel des lamentations de Nana mais dont on n'a pas pu encore identifier d'iconographie en Sogdiane, même si on a pu hypothétiquement identifier son nom, Takhsīč (Tosi en chinois). L'autre traduction alternative « divinité pleureuse » s'appliquerait directement à Nana.

9. Pour des hypothèses sur les affiliations politiques des deux temples, voir F. GRENET, « Where are the Sogdian Magi? », à paraître dans le *Bulletin of the Asia Institute* 21 (2011).

de Nana datant de la première phase¹⁰. Le mobilier de culte proprement dit y est davantage représenté (massue en bronze à tête humaine, vases métalliques, garniture d'un brûle-parfums portant les images de Khwar, Māh, Ardwhišt, Hordād et donc symbolisant le Soleil, la Lune, le Feu et l'Eau qu'on invoque quotidiennement dans les *niyāyišn*), ainsi que la statuette en argent d'une donatrice ôtant son collier.

10. A. È. BERDIMURADOV, M. K. SAMIBAEV, *Khram Dzhartepa*, Tashkent 1999 ; *id.*, « Une nouvelle peinture murale sogdienne dans le temple de Džartepa II », *Studia Iranica* 30 (2001), p. 45-66.